

“HOMBRE Y MUJER LOS CREO”: PARA UNA DETERMINACION TEOLOGICA DE LA ANTROPOLOGIA MATRIMONIAL *

ANTON ZIEGENAUS

Los Sacramentos son signos de la fe, realizaciones externas que indican una realidad más profunda: la acción salvífica de Dios en Cristo. El signo externo ciertamente no da a conocer por sí mismo esa realidad interna —la fuerza del sacramento—, pero no puede, a pesar de ello, ser de cualquier forma: tiene que ser de tal manera que indique esa realidad interna. Este principio teológico sacramental aplicado al matrimonio significa que el matrimonio no es una unión cualquiera entre personas, sino entre un varón y una mujer que, por medio de la comunidad formada por sus cuerpos y sus almas, significan y testimonian la irreversible unión entre Cristo y su Iglesia. Esta concepción sacramental con una estructura óptica doble es fuertemente contestada, sin embargo, en el ámbito del pensamiento moderno.

1. *La tensión entre la concepción unidimensional y la concepción sacramental de la realidad*

De la concepción de la realidad simbólico-sacramental se dice con frecuencia actualmente que se halla superada por la mentalidad científica del hombre moderno, por tratarse de una concepción arcaica, propia más bien del modo de pensar del hombre primitivo o del niño, los cuales detrás de los árboles y las nubes

* Traducción del original alemán.

ven fantasmas y duendes, e identifican el sol y la luna con divinidades y el rayo o estruendo de una cascada con manifestaciones de seres supraterráneos. Este tipo de fenómenos pueden actualmente ser producidos artificialmente. La ciencia, por tanto, ha desdivinizado y desacralizado el mundo. La luna no es algo divino, sino un desierto. Sólo existe, dicen, la realidad empíricamente observable y experimentable.

Esta visión unidimensional, valora que únicamente lo aprehensible empíricamente, tiene un largo período de incubación en la historia de la civilización occidental. A principios del s. xiv Guillermo de Ockham negó ya la consistencia interna de las cosas. Las denominaciones de las cosas no se refieren a realidades ónticas; son puros nombres que designan masas de cantidades diversas.

Aunque Descartes hable, más tarde, de la *res cogitans*, ésta se halla prácticamente separada de la *res extensa*, que es entendida por Descartes de modo puramente mecanicista. El cuerpo humano es comparado, por ello, a una máquina con un sistema de control muy perfeccionado. Un cuerpo entendido de esta manera, unido al espíritu sólo superficialmente, pierde, sin embargo, toda fuerza de expresión simbólica; para una concepción sacramental no queda ningún resquicio.

Descartes hizo público el programa del constructivismo de la edad moderna. El mundo de los objetos sensibles no es, según el sistema cartesiano, aprehensible en su en-sí: pero el hombre puede construir el mundo material en base a ideas matemáticas originarias. El hombre se encuentra precisamente obligado, dada la necesidad material y lo pasajero de su propia vida, a elevarse hasta convertirse en "Señor y poseedor del mundo" (*Maître et possesseur de la nature*), para superar de este modo la miseria. El constructivismo significa, pues, dominar el mundo construido según un modelo propio. Por ello, afirma Kant audazmente: "Dadme materia, quiero hacer un mundo de ella". Este espíritu constructivista llega incluso a proponer el desarrollo de hombres con ocho brazos y sin piernas para los vuelos espaciales. ¿No sería quizás posible construir hombres sin sexo?

Lo que aquí se plantea no es si un intento así podría llegar a tener éxito; se pretende aclarar únicamente, que una tal mentalidad constructivista, no puede ya descubrir ningún símbolo y ninguna huella del Creador, sino que descubre por todas partes únicamente huellas del hombre o —en el caso de que, siguiendo

a Darwin, se declare que la casualidad es el único factor que mueve la realidad— por todas partes sólo descubrirá huellas de la casualidad. ¿Se puede entonces hablar todavía del sentido sacramental del cuerpo o, por el contrario, se le ha quitado al sacramento del matrimonio todo carácter de signo? El constructivismo y el evolucionismo ya no son capaces de hablar de la "esencia de los sexos". En realidad, esta expresión ya había sido cuestionada por el nominalismo de la Baja Edad Media. A un modo de pensar esencialista se opone el funcionalismo, que no pregunta ya "qué" son, por ejemplo, el hombre o la mujer o el matrimonio, sino para qué se pueden utilizar y sirven. Si falta el efecto útil, la cosa pierde su interés y puede ser sustituida por otra más conforme con la funcionalidad que se pretende, como puede ser sustituido uno de los cónyuges o el matrimonio mismo por otra forma de convivencia.

La visión simbólica de la realidad no se halla, sin embargo, dificultada o impedida sólo por corrientes filosóficas o ideológicas que fomentan una concepción unidimensional; la misma teología protestante parece favorecer esta tendencia. Las comunidades eclesíásticas surgidas de la Reforma reconocen, en general, menos de siete sacramentos; la vida no está enmarcada en el cosmos septiforme sacramental. Frente a ello, se acentúa la predicación de la Palabra. La Palabra, sin embargo, corre el peligro de ser interpretada de modo unilateral, acentuando su carácter dinámico y de predicción del futuro. En este sentido J. Moltmann afirma¹, por ejemplo, que él sólo puede atenerse a la Palabra de la Promesa. Sin embargo, cuando se recibe un sacramento se experimenta el hecho salvífico, ya consumado, en él representado; lo divino se hace presente y epifánico en un drama misterioso. Con ello la vida celestial se anticipa ya en la existencia terrena. Este entusiasmo de total realización terrena y la realidad de la presencia de Dios en el Misterio no cuadran dentro de la sobriedad del pensamiento moderno ni en la orientación de la existencia humana hacia el futuro.

Vale la pena reflexionar brevemente sobre las consecuencias de esta concepción anti-simbólica. Aplicada al matrimonio significa lo siguiente: la unión entre hombre y mujer no hace presente el hecho oculto, pero real, del Amor de Cristo a su Iglesia; este Amor no es todavía real, es decir, no existe ónticamente, sino que se trata de un Amor prometido. Existirá en el fu-

1. *Theologie der Hoffnung*, München 1965⁴, pp. 143ss.

turo. Y, por ello, el matrimonio no puede representar la irrevocabilidad del amor entre Cristo y la Iglesia en el Misterio y, por consiguiente, tampoco puede considerarse indisoluble: este amor permanece como una pura meta a alcanzar que debe ser realizada en el futuro pero que no se halla presente de un modo sacramental salvíficamente real. El centro de gravedad se sitúa ante todo en el futuro. El presente permanece en el fondo como algo que ha de ser superado y que no puede por ello ser afirmado como lo sería en una concepción sacramental. En última instancia se trata también aquí de una visión unidimensional pues la tensión óptica entre el nivel del signo y la realidad más profunda se traslada a lo temporal como tensión entre la promesa y la realidad futura. Existen pues ciertas afinidades con el funcionalismo y con el constructivismo siempre orientado hacia el futuro.

Las consecuencias que la concepción unidimensional tiene en el entendimiento del matrimonio en la Iglesia y en la sociedad son enormes. Por una parte no se puede seguir manteniendo la indisolubilidad del matrimonio si éste no significa el amor definitivo actualizado entre Cristo y su Iglesia. Además, el hombre, con una corporalidad puramente casual o manipulable, según el esquema del constructivismo, no podría ser la imagen de Dios, ni Jesucristo podría ser tampoco la Epifanía de Dios. Si la realidad terrena no es sino una masa disponible, construible, en vez de ser signo de una realidad superior, ello lleva también consigo el que esta realidad terrena pierda valor en todas sus dimensiones. Ello llevaría también a que el principio según el cual la gracia presupone una naturaleza abierta a ella no podría ser mantenido en una concepción del mundo cerradamente unidimensional. La teología tendría entonces que adoptar una actitud radicalmente positivista ante la Revelación. Ello significaría por último que el ser hombre o mujer, padre o madre, dependería de la casualidad siendo absolutamente indiferente, de tal manera que sería indistinto que un niño fuese educado en una sociedad familiar formada por padre y madre, o por dos adultos del mismo sexo que realizan esta misma función, o que el compañero fuese del mismo o diferente sexo. Cuando a veces se acentúa la presión para que la Iglesia no niegue su bendición a las uniones homosexuales, no se hace más que ser consecuente con el principio funcionalista, el cual al no poder ya determinar las diferencias específicas entre hombre o mujer, aboca a una confusión general de los papeles específicos de los sexos. El que se borre la di-

ferenciación sexual no conduciría forzosamente a una equiparación de derechos y deberes, sino más bien hacia una acentuación de la figura dominante del varón. La aportación específica de la mujer y de la madre en la vida social desaparecería.

¿Estamos abocados sin solución posible a esta mentalidad funcionalista unidimensional? Aunque esté muy extendida no es de ninguna manera dominante. Es interesante en este contexto señalar que la microfísica intuye la necesidad, superando el dato empírico, de estudiar la cara interna del átomo. Sin el modelo de átomo son impensables los acontecimientos en el ámbito microfísico. Jung reconoce los símbolos, como factores de unidad entre lo racional y lo irracional; son necesarios para la vida y para edificar la sociedad humana. Allí donde se reconocen correctamente y son aceptados, se consigue una integración armónica dentro de la sociedad. Posee una significación redentora y salvífica. En cambio, estos símbolos se convierten en destructores y envenenan al hombre, cuando éste se sustrae a ellos. Jung habla, refiriéndose a este punto, incluso de la venganza de los símbolos. Frente al funcionalismo y al constructivismo hay que afirmar que los símbolos son indisponibles e inherentes. Uno no construye los símbolos sino que se los encuentra dados y se ve llamado por ellos a la decisión.

Sobre todo hay que acentuar contra el constructivismo y el evolucionismo que los símbolos pretenden ser una total cosmovisión, aunque sólo dan razón de un aspecto parcial. Estos sistemas explican como mucho el orden fáctico pero no el porqué, es decir, no responden a la pregunta sobre el sentido de la existencia. El proceso fáctico de una mutación genética no dice todavía nada sobre el contenido existencial. La pregunta fundamental —si lo posible o lo ya realizado tiene sentido o no— no puede ser respondida en base a lo ocurrido, sino que presupone una medida de cualificación, es decir, una antropología. ¿Qué es el hombre, la mujer, etc.? El pensamiento analítico necesita por ello de un criterio, que surge de una visión total intuitiva. Con ello resulta que una ciencia limitada al análisis o síntesis de datos empíricos es insuficiente. Pero aquí no se trata de profundizar sobre la legitimidad de una concepción de la realidad sacramental, sino de intentar en base a un postulado teológico la determinación de los sexos.

2. *El cuerpo como expresión de la constitución básica animico-espiritual*

La cita básica para una antropología teológica es: "Dijo Dios: hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todos los animales y en todo reptil que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó"². El hombre es la conclusión y punto culminante de la creación, pues Dios mismo dijo "He aquí que está muy bien"³. La creación de la mujer, se trata más adelante⁴.

Génesis 1,26ss fundamenta la dignidad del hombre en que éste no solamente debe dominar sobre el resto de la creación, sino que es creado como único, en relación de parentesco con Dios, que es el Tú Infinito. Según Génesis 2 y ss, Dios completa su obra en el día sexto, que se refiere al día séptimo, que Dios bendice. Es decir, la semejanza con Dios se cumple del modo más puro en el descanso del Sábado, en la tendencia hacia Dios. El fin supremo de la creación no es, por tanto, el dominio del mundo por parte del *homo faber*, sino la tendencia a Dios del orante. En esta semejanza se incluye también el cuerpo, si bien el texto bíblico quiere evitar una representación excesivamente plástica y figurativa de Dios. La semejanza divina abarca igualmente a hombre y mujer. En comparación con los textos no bíblicos del antiguo Oriente, que con frecuencia revelan una angustia sexual basada en la inseguridad de la condición mutua de los sexos, el relato de la creación constata escueta y llanamente la igualdad del hombre y mujer. Por último, en el relato sagrado se subraya la bondad cualitativa de la creación considerada en su totalidad.

Frente al evolucionismo darwinista y al constructivismo, la Biblia acentúa la indiscutibilidad de la dignidad del hombre, que consiste en la semejanza con Dios. Con ello se expresa una comprensión sacramental del hombre puesto que su corporalidad se convierte en imagen y signo de su dignidad indiscutible y definitiva, que se fundamenta en su relación a Dios. Esta cita de la Biblia aporta poco al tema de la teología de los sexos y de su relación mutua, pero se presenta como muy rica en conclusiones

2. Gen 1,26ss.

3. Gen 1,31.

4. Gen 2,21ss.

si la ponemos en relación con las expresiones de la teología de la creación en su enjuiciamiento de las teorías filosóficas sobre la esencia de la sexualidad. Por ello, convendrá dedicar ahora una breve crítica a algunas de esas teorías filosóficas.

En primer lugar, conviene recordar el discurso de Aristófanes en el *Symposion* de Platón⁵. El eros, la exigencia mutua de dos seres humanos del mismo sexo o de sexo distinto es explicado por Aristófanes diciendo que el hombre actual sólo es un símbolo, es decir, la mitad de su realidad originaria. "Cada uno de nosotros es pues un trozo de un ser humano, ya que nosotros hemos sido partidos y convertidos de uno en dos, y por eso, busca cada uno su otra mitad". Originariamente, los seres humanos no andaban erguidos, sino que tenían forma esférica, es decir, la forma perfecta, y poseían cuatro brazos y cuatro piernas, moviéndose a la manera de ruedas rodantes. Estos seres humanos perfectos eran sólo masculinos o sólomente femeninos o andróginos. Cuando se hicieron demasiado poderosos y quisieron atacar al Cielo, Zeus los partió en dos mitades y organizó los órganos genitales de modo que el ser humano pudiese procrearse.

Según este mito de Aristófanes la forma actual del hombre no es originaria. Tampoco cabe admitir según él una referencia mutua entre los dos sexos, pues el eros tiende sólomente "hacia el todo" y puede tender también hacia una mitad del mismo sexo. Al leer esos pasajes choca el desprecio del matrimonio y de la generación, que se consideran como un mal necesario. La tendencia originaria se dirige, bien hacia otro del mismo sexo o, en el caso de andróginos, a otro de sexo distinto, aunque en tal caso no se trata de amantes normales sino de adúlteros. La actual diferenciación de los sexos y la relación mutua entre sexos distintos no son, por lo tanto, ni originarias ni necesarias, sino un castigo de los dioses. Es de notar, dicho sea de paso, que ese modelo andrógino se encuentra con frecuencia en los textos de la antigüedad y también en los textos gnósticos que manifiestan la repugnancia a lo corporal.

Franz von Baader, un romántico del siglo pasado, defiende este modelo andrógino con algunas modificaciones⁶. En él se manifiesta una dependencia espiritual de Jakob Böhme. Böhme re-

5. 189c-193c.

6. Cfr. H. SPECKELMEYER, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Fr. Baader*, Würzburg 1933; Fr. v. BAADER, *Über Liebe, Ehe und Kunst* (ausgewählt von H. Grassl), München 1953.

trotrae el mal en el mundo a cierta oscuridad, latente ya en Dios. Por eso Baader no consigue llegar a una doctrina clara de la creación, que para él, a fin de cuentas, no es más que una doctrina de la caída. Adán debía unir de nuevo con Dios, después de la caída de Lucifer, el mundo, necesitado pero alejado de Dios. Tenía que ser a la manera de una imagen, como algo completamente abierto para Dios. Adán resumía en una cierta androginia espiritual lo masculino y lo femenino, la potencia activa y la pasiva en una perfección paradisiaca. Esa unidad, sin embargo, se perdió cuando Adán dio nombre a los animales y quedó lleno así del deseo animal de comer y generar. Sólo en este momento se convirtió en hombre en el aspecto somático. A continuación fue formada la mujer, concebida como una "contraposición salvadora", para impedir una caída todavía más profunda del hombre. De este modo, la mujer sería al mismo tiempo consecuencia del pecado y salvación. A consecuencia de la segunda caída, que es la relatada en la Biblia, tuvo lugar la completa alienación. Esta sólo pudo ser superada por la perfecta androginia, la Virgen divina, que dio a luz al Salvador. Hasta aquí la síntesis de Baader.

Aristófanes interpreta, en el *Banquete* de Platón, al hombre partiendo de su tendencia hacia su otra mitad; una referencia a Dios no existe. Baader ve al hombre por el contrario tan referido a Dios, que el Adán originario no siente la exigencia de ningún otro "partner" humano; el ángel andrógino Adán se corporaliza y recibe a Eva sólo como consecuencia del pecado. Tanto en su vida personal como en su confusa doctrina, Baader no llega a captar conceptos como "mujer", "cuerpo" y "generación".

Simone de Beauvoir, la compañera de J. P. Sartre, presenta en su libro sobre "el otro sexo"⁷ la condición subalterna de la mujer en la historia y en la actualidad. Fiel al existencialismo, postula la libertad total del sujeto, que se proyecta a sí mismo una y otra vez en un acto de elección creativa, y se trasciende a sí mismo en esa decisión absolutamente indeterminada, dándose sentido. El sujeto "realiza su libertad sólo en un acceso incesante hacia otras libertades, y la única justificación de la existencia actual es su ampliación hacia un futuro abierto al infinito". Así como la tesis de Sartre sostiene que la existencia crea la esencia, es decir, que el hombre no es determinado por su esencia, sino que la crea en libertad, de la misma manera encontramos en De Beauvoir esa tesis aplicada a la mujer: "Una no viene al mundo.

7. *Das andere Geschlecht*, Hamburg 1977.

como mujer sino que deviene mujer". Esta frase es no solamente un llamamiento a una autorrealización libre de la mujer, sino también una acusación contra la sociedad, que dicta a la mujer el peso de su función como madre y esposa. También en la institución social del matrimonio, Simone de Beauvoir ve simplemente un resto de costumbres pasadas, que las ansias dominadoras del varón se encargan de perpetuar.

Bajo esos tres supuestos, sin embargo, la mujer se encuentra en una antinomia entre vocación humana y vocación femenina. En el aspecto humano quiere las mismas posibilidades de autodeterminación libre que el hombre. Pero en el aspecto femenino la mujer, debido a su sexo, no posee las mismas posibilidades de autodeterminación, ya que está más atada no solamente por lo que exige la función social, sino también por la menstruación, embarazo y la lactancia. Para superar esas limitaciones, la mujer debe emanciparse y conquistar una mayor libertad. Para ello, hay que movilizar todas las posibilidades sociales y legales: Simone de Beauvoir piensa no sólo en vacaciones para las madres y otras compensaciones sociales, sino también en la contracepción y en el aborto. La relación entre hombre y mujer debe conformarse como la asociación de dos existencias completamente autónomas.

Simone de Beauvoir hace hincapié con razón sobre algunos tratamientos indignos de la mujer y sobre la frecuencia de la desigualdad social en el pasado y en la actualidad. También en la sociedad cristiana se ha tenido demasiado poco en cuenta la igual dignidad humana de la mujer y se ha hablado más frecuentemente del texto de San Pablo (Eph 5,22ss) sobre la sujeción de la mujer, que de la obligación del hombre de amar a la mujer tal como Cristo ama a la Iglesia. Sin embargo, los esfuerzos emancipadores de Simone de Beauvoir adolecen de una completa indeterminación de contenido en su concepto de libertad. La autodeterminación no está ligada a ningún sistema de valores del tipo de fidelidad-obligaciones ante el "partner", el nonato o la sociedad, sino que es una realización sin objetivo y por lo tanto sin sentido. Además, la Beauvoir no conoce nada que sea específicamente masculino o femenino; las diferencias de sexo son más bien accidentales o secundarias, y por ello, se rechaza también cualquier tipo de autorrealización específicamente femenina. La única medida concreta que rige es ser tan libre como el hombre. De esta forma se fuerza a la mujer para que adopte un papel

masculino. De Beauvoir no permite que la mujer siga siendo mujer. Dado que desde el punto de vista biológico en la mujer recaen otras tareas, que ciertamente limitan la igualdad de oportunidades en la lucha por la libertad, la mujer acaba viendo su sexo, bajo ese punto de vista, como un obstáculo de su total autorrealización. De ahí que la imagen femenina que presenta Simone de Beauvoir ofrezca ciertos aspectos trágicos, pues es la mujer misma la que concibe su sexo y su maternidad como una limitación. El anhelo positivo de autorrealización de la mujer y la aceptación del propio sexo exigen, precisamente, una aclaración respecto de lo específico de cada sexo.

Las anteriores teorías, aunque sean muy diversas en cuanto a su punto de partida y a las conclusiones, tiene algunos aspectos esenciales en común. Así por ejemplo, la falta de una valoración positiva de la sexualidad, del matrimonio, de la generación y, en concreto, del cuerpo. Ese cuerpo en concreto se convierte en un obstáculo para la autorrealización. Dado que no se acepta esa constitución preexistente, se huye de ella con la esperanza de superar lo desagradable de la situación de modo técnico-constructivista, evolucionista o con una creatividad libre existencialista. Se podría hablar incluso de una gnosis, por lo menos latente. Recordemos aquí que en la antigüedad los estoicos oponían a la minusvaloración aristotélica de la mujer, la banalidad de la diferencia sexual, pero ello debido a que el cuerpo y el sexo se consideraban como "Adiaphora". En todas esas concepciones la autorrealización no se realiza aceptando la sexualidad concreta, sino dejándola de lado, ya que el ser humano originario o es andrógino, o totalmente hombre o totalmente mujer (que busca, después de la separación, la otra mitad del mismo sexo), o existencia indeterminada y libre o naturaleza espiritual (estoicos). No es preciso señalar expresamente con qué fuerza esas corrientes influyen, aunque sólo sea ocultamente, en el pensamiento actual. Un ser humano que no pueda integrar su corporeidad biológica en el total de su existencia, acabará enfermo. Si bien es verdad que existen circunstancias corporales extraordinarias que llevan a conflictos anímicos y a complejos psicológicos, sin embargo la falta de aceptación de la corporeidad y de la sexualidad es lo más característico de la patología de nuestro tiempo. Por eso, conviene que nos preguntemos sobre el significado positivo que tiene ser hombre o ser mujer en la especie humana.

La explicación arriba aducida de Gen 1,26ss nos da ciertamente pocos datos sobre la relación mutua de los sexos, pero permite una crítica, desde la teología de la creación, a las concepciones que he expuesto anteriormente. El texto mosaico nos dice primeramente que todo lo creado —y, por tanto, también la actual constitución corpórea y las diferencias sexuales— es querido por Dios y es bueno; de ahí que también lo biológico y lo corpóreo puedan ser integrados en el total de la existencia. Por ello la Biblia desconoce la angustia sexual que subyace en los mitos de la creación característicos del antiguo oriente y la teología de la creación elimina el fundamento óntico de la inseguridad sexual, una inseguridad que se descubre claramente en Baader y en la gnosis y probablemente también en Platón y Simone de Beauvoir.

Según la Biblia, hombre y mujer están referidos en primer lugar a Dios. El descanso sabático de la vida sólo es posible en la comunidad con Dios. Baader barruntaba esa referencia principal a lo divino, a pesar de sus errores teológicos sobre la creación. Si se ignora esa referencia fundamental, el hombre encuentra en su libertad, a lo máximo, objetivos provisionales, pero ningún sentido⁸. Se despierta el hambre de vivir que busca plenitud en lo finito, sin encontrarla nunca. También el cuerpo está comprendido en la semejanza divina. De ahí que no pueda haber ninguna antropología satisfactoria, cuando se ignora la unidad corpóreo-espiritual y la totalidad del hombre, y su referencia a Dios.

Del carácter creatural del hombre y de su semejanza divina, se desprende también que este hombre debe comprenderse como criatura finita, que exige infinitud. El hombre no es un ser que exista por sí y para sí, tal como nos lo quiere sugerir la tendencia emancipatoria del pensamiento actual, sino que sólo encuentra su plenitud si se comprende a partir de Dios y referido a El.

Desde el punto de vista de la teología de la creación, espíritu, cuerpo, sexualidad, niveles vitales y libertad no son divergentes, sino que admiten ser integrados en una existencia unitaria, siempre que tal existencia esté orientada hacia Dios. En tal caso, el cuerpo humano, plenamente integrado, es expresión, imagen y signo sacramental de una constitución básica animico-espiritual. El hombre no puede actuar sin el cuerpo y entra en contacto con su ambiente sólo a través del cuerpo; también desde este punto de vista el cuerpo es expresión del espíritu.

8. Cfr. SIMONE DE BEAUVOIR y las teorías constructivistas.

Sólo si nuestra tesis se acepta como verdadera, es posible discutir el tema específico de la sexualidad por encima del plano de puras opiniones y de condicionamientos histórico-culturales, llegando al plano de una exposición objetiva. Ph. Lersch en su investigación sobre "La esencia de los sexos"⁹ se esfuerza en constatar las diferencias espirituales a través de este método, partiendo de la diferenciación corporal. De este modo, consigue superar los prejuicios del llamado perspectivismo. Lersch analiza no solamente las diferencias sexuales primarias del hombre, sino también las diferencias secundarias, como son la estructura corporal más angulosa, la musculatura más recia, las espaldas más amplias, la mayor longitud de brazos y piernas, y el sentido táctil más débil, en contraposición a la mujer que suele ser más curva, cerrada, con amplias caderas, un tronco mayor respecto a las extremidades y un sentido táctil más fino. Lersch investiga además el estilo de los movimientos y la forma de hablar.

Partiendo de esos factores del aspecto exterior llega Lersch a la siguiente interpretación de conjunto: la actividad masculina se dirige más al dominio del ambiente, mientras que la mujer está más centrada en sí misma. Las funciones anímicas características del varón son la voluntad y la comprensión, mientras que la mujer destaca por sus sentimientos. A estas actividades corresponden también dos visiones del mundo: el mundo abierto y objetivo del hombre y el mundo cerrado y personal de la mujer. Lersch acentúa explícitamente que esa caracterización es tipológica, y que los valores medios varían según los individuos.

Para determinar de modo más preciso la referencia mutua de los sexos, Lersch parte de la indigencia de la existencia humana personal. Cada sexo significa una ayuda y complemento para el otro, de modo que existe una polaridad complementaria. El hombre somete el mundo, pero en esa empresa positiva y necesaria corre peligro de perderse en la conquista del mundo. La mujer le devuelve a la naturaleza y al reconocimiento de lo humano y personal.

Esta interpretación de los distintos significados de los sexos para el bien del individuo y de la sociedad coincide con la concepción que K. Stern desarrolla en su obra "El temor a la mujer. Sobre la patología del espíritu del tiempo"¹⁰. Según Stern, la vida está marcada de modo unilateral por la inteligencia técnica

9. *Das Wesen der Geschlechter*, München 1950³.

10. *Die Flucht vor dem Weib. Zur Pathologie des Zeitgeistes*, Salzburg 1968.

del hombre y esa unilateralidad brota de un miedo ante lo femenino.

3. *La interpretación del símbolo de los sexos
en la Revelación*

Además de la metodología simbólica que hemos seguido hasta ahora, que considera el cuerpo como expresión del alma, existe además la posibilidad de interrogar el conocimiento intuitivo de los poetas. También Lersch y Stern utilizan este método. Es un método legítimo ya que el conocimiento intuitivo ocupa con razón un puesto junto al pensamiento discursivo y analítico, si bien es cierto que habría mucho que disentir en la selección de los poetas que realmente son importantes en su ámbito.

En su meditación sobre "la mujer eterna" Gertrud von le Fort ve a la mujer como símbolo de la creación total, que recibe de Dios el ser y la redención, y que por lo tanto, está siempre ante Dios en postura receptiva. Pero esa recepción pasiva no es un dejar hacer sin participación propia, sino la disponibilidad abierta para la redención. De ahí que la mujer tenga una especial ordenación a la religiosidad. De este modo, la mujer se convierte incluso en un signo vivo para el hombre, que sólo puede presentarse ante Dios en esa postura femenina de criatura. Por ello, la verdadera caída original consiste en el deseo de Eva de ser igual a Dios, y el *fiat* de María es expresión de un poder de entrega de la totalidad del cosmos. Allí donde el hombre no quiere ver ese signo femenino o mariano, o la mujer no lo deja relucir, el varón se pierde junto a una criatura idolatrada y abusa de la mujer, como si fuese una cosa.

A. Vetter va por otro camino en su "Simbolismo de los sexos"¹¹. Según él, lo decisivo para una relación sexual humana es la transformación de la cópula en un acto frontal, que tiene que ver con la postura erecta del cuerpo. Ese enfrentamiento de personas de igual valor pero no de iguales cualidades es visto en numerosos pueblos, de modo imaginativo en analogía con las leyes religiosas y cósmicas. El enfrentamiento de hombre y mujer corresponde así a la polaridad de cielo y tierra, día y noche, Logos y Moira, Logos y Sophia. Lo activo, impulsivo y analizador encaja

11. *Symbolik der Geschlechter*, en Joh. TENZELER (dir.), *Urbild und Abglanz* (en homenaje a H. Doms), Regensburg 1972, pp. 255ss.

más en el hombre, lo recogido y lleno de sabiduría más en la mujer, dejando de lado ahora otras posibilidades interpretativas.

Permítasenos aquí hacer dos incisos. Por un lado, conviene indicar que los símbolos no pueden hacerse, es decir, no están disponibles. C. G. Jung habla por ello de la venganza de los símbolos. Vetter recuerda las relaciones cósmicas preestablecidas. Si la mujer es símbolo de la criatura receptiva, el orgullo puede ciertamente rechazar ese carácter de criatura, pero no eliminarlo. Por ello, escribe Gertrud von le Fort: "Los símbolos son el lenguaje de lo invisible hablado en lo visible. En el fondo está el convencimiento de un orden de todas las cosas lleno de sentido, capaz de manifestarse a través de esas cosas como un orden divino, y ello a través del lenguaje de los símbolos. Los símbolos obligan por lo tanto a su portador individual, pero permanecen intactos e intocables por encima de él, también cuando éste ya no conoce su significado o incluso los niega o rechaza... El portador del símbolo puede apostatar del símbolo, pero con ello no cae ese símbolo". ¿Qué significa esa afirmación respecto al significado de los símbolos para el individuo, si la referimos al matrimonio, a la familia y a la sociedad?

Aquí se plantea una segunda cuestión. ¿Hasta qué punto es segura esa interpretación de los símbolos? Sus resultados son con frecuencia vagos e incluso contradictorios. Sin duda juega aquí un papel un cierto perspectivismo, es decir, una decisión previa subjetiva a la hora de elegir un poema, o en la *Weltanschauung* del poeta. Un científico enraizado en puro empirismo rechazará desde luego cualquier forma de simbolismo. Además, las intuiciones no permiten una verificación exacta ni una demostración a la manera de conocimientos discursivos y analíticos. Por otra parte, tampoco existe un símbolo en estado puro, es decir, el contenido interior no se puede corporeizar nunca de modo totalmente inequívoco, cuando este contenido es muy profundo, por ejemplo, la presencia de Cristo en la Eucaristía; y entonces, la tensión entre el signo y la realidad significada es muy grande. Además, tampoco se encuentra un ejemplar de hombre o de mujer en estado puro. Una cierta condición básica o mezcla andrógina es no solamente una realidad de hecho, sino también algo necesario pues los símbolos quieren ofrecer una orientación a seres humanos, espirituales y libres. Aunque, por ejemplo, la feminidad es para Gertrud von le Fort símbolo del carácter creatural de la existencia, también el hombre debe poseer apertura

y recepcionalidad para el símbolo femenino, pues a fin de cuentas, él se encuentra ante Dios en ese estado femenino. Sin embargo, a pesar de esa gama de interpretaciones, que en parte es incluso necesaria, la reflexión sobre símbolos es algo legítimo y digno de confianza.

Los símbolos naturales, las acciones simbólicas son utilizadas por Dios en la historia salvífica y, profundizadas, quedan precisadas en su significación. El agua, que ha sido siempre símbolo de purificación, se convierte, profundizando, en símbolo de la purificación que experimenta quien muere con Cristo en el bautismo; el convite, que ha sido siempre signo de comunidad solemne que Dios ve con agrado, se convierte en un signo lleno de realidad del convite con Cristo, desvelado sólo en visión escatológica; el sacrificio de los pueblos queda purificado y profundizado con la agradecida ofrenda del sacrificio de Cristo. Si tenemos en cuenta de nuevo el pensamiento unidimensional empírico-analítico, resultan tres planos de realidad:

H₂O (no permite bautismo) - símbolo natural agua - agua de bautismo.

Aprovisionamiento de calorías - convite festivo - convite eucarístico.

Inmolación de un animal para comer - inmolación sacrificial para Dios (muy defectuosa) - sacrificio puro.

La Revelación nos enseña pues a contemplar el símbolo natural de cara a una realidad todavía más profunda, transignificándola. Esa precisión de contenido presupone sin embargo una visión más profunda. Si es así que el símbolo natural presupone cierta capacidad de visión intuitiva, un signo de fe sólo podía ser captado por el creyente. Y ahí hay que tener en cuenta que la fe no consiste en una fantasía más viva, con la que se contempla la realidad sino en una visión más profunda de la realidad, que Dios llena de contenido salvífico.

Esas reflexiones son también válidas para los sexos y su referencia mutua. Esa relación mutua podría comprenderse como simple relación sexual o vida común en provecho mutuo, disoluble, cuando ya no cabe esperar ventajas. Aunque existe una mentalidad unidimensional y empírica que comprende así la comunidad de hombre y mujer, el símbolo sigue vigente. "Con ello no cae el portador del símbolo" (Gertrud von le Fort). De ahí

que San Pablo diga ¹² que incluso alguien que se junta a una prostituta, se convierte en un cuerpo con ella: "Los dos son una carne" ¹³. ¿Llegará acaso el momento de la venganza de los símbolos despreciados? ¿Consistirá esa venganza en que el anhelo de conquista y dominio propio del varón ya no abogue en un reconocimiento de lo personal y quede degenerado; o en que la mujer, que es "poder de entrega" (G. von le Fort), ya no quiera entregarse?

La convivencia puede entenderse también como un matrimonio, donde hombre y mujer se reconocen como personas de igual dignidad, se aman y prefieren esa comunidad personal a todo lo demás. Los pueblos primitivos contemplaron en su mayoría esa comunidad en un contexto religioso o como expresión de relaciones metafísicas. Así también en Gen 2,18 y ss, cuando Adán ve a la mujer surgida de su costado en contraposición a los animales, que no le eran ayuda, como "carne de mi carne". "Por ello dejará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer, y los dos se harán una carne". Jesucristo presenta esa ordenación originaria como algo que obliga de nuevo ¹⁴.

En el Antiguo Testamento se esclarece la alianza salvífica entre Dios e Israel hablando de la alianza entre hombre y mujer, de modo que cualquier caída es como adulterio ¹⁵. Esa relación de noviazgo o matrimonial es trasladada en el Nuevo Testamento también a la alianza entre Cristo y la Iglesia ¹⁶. De este modo existe una especial relación figurativa entre el hombre y Cristo y la mujer y la Iglesia. Según Ef 5,22 y ss. el matrimonio entre hombre y mujer posee una misteriosa profundidad debido al amor entregado de Cristo a la Iglesia, la cual, a su vez, debe oír totalmente a Cristo. El sentido más profundo de la indisolubilidad no es el significado simbólico de la conversión de los dos en una carne, sino la irrevocable e incondicionada entrega de Jesucristo: "Hombres, amad a vuestras mujeres, como también Cristo ha amado a la Iglesia... Así también deben amar los hombres a sus mujeres como a su propio cuerpo". La unidad de los dos en un cuerpo se enraiza en la unidad del único Cuerpo, que Cristo, la Cabeza, forma con la Iglesia. Los Padres de la

12. 1 Cor 6,16.

13. Gen 2,24.

14. Cfr. Mc 10,6ss.

15. Cfr. Os 1,2ss; 3,1ss; Jer 2,1; 3,1; 13,21ss; Ez 16,15; Is 62,4ss.

16. Cfr. Act 22,17; 2 Cor 11,2.

Iglesia vieron surgir a la Iglesia del costado de Cristo, de modo análogo a la creación de Eva del costado de Adán.

Ya que el matrimonio es una alianza entre hombre y mujer y además un sacramento, en caso de que éstos estén bautizados, hemos tenido que destacar primero, la justificación del pensamiento en símbolos y el significado del cuerpo. Dado que faltan expresiones bíblicas claras sobre la esencia de los sexos, o que hoy en día son rechazadas como contingentes, sólo hemos podido afrontar nuestro problema dando un rodeo por el camino de la confrontación de la teología de la creación con las "Weltanschauungen" modernas. Quizá haya quedado claro de esta forma qué importancia tiene la cuestión de una comprensión específica de los sexos para tratar las cuestiones de matrimonio, familia y sociedad.

Muchas cuestiones han quedado sin tratar. Así, por ejemplo, no hemos hablado de los hijos. Pero quien reflexiona sobre la valoración positiva de la realidad por parte de la teología de la creación y sacramentaria, y compara con ello las tendencias del constructivismo y existencialismo, que huyen de la actualidad, e integra además lo biológico en la existencia total del hombre, sabrá advertir que con esa concepción aquí planteada se ha tomado ya postura previa sobre el tema "familia".

También hubiésemos tenido que hablar de la relación entre virginidad y matrimonio. Los dos no son contrarios sino que entregan su amor al misterio del amor de Cristo. Si el hombre es verdaderamente imagen de Dios y el matrimonio imagen del amor entre Cristo y la Iglesia, el fin superior no puede ser el signo, sino sólo la misma realidad significada, hacia la cual tiende quien vive la virginidad, no por menosprecio del matrimonio, sino porque quiere señalar su sentido más profundo.

Para prevenir un posible reparo, indiquemos que aquí no hemos pretendido realizar una defensa del predominio masculino de tiempos pasados. Ef 5,22ss es en primer lugar, una invitación al hombre para que realice el amor de Cristo. A la mujer hay que animarla a ser mujer, precisamente para que a través de ello pueda ayudar al hombre en un mundo masculinizado, y éste no acabe perdiéndose todavía más en el fatídico papel del *homo faber*.